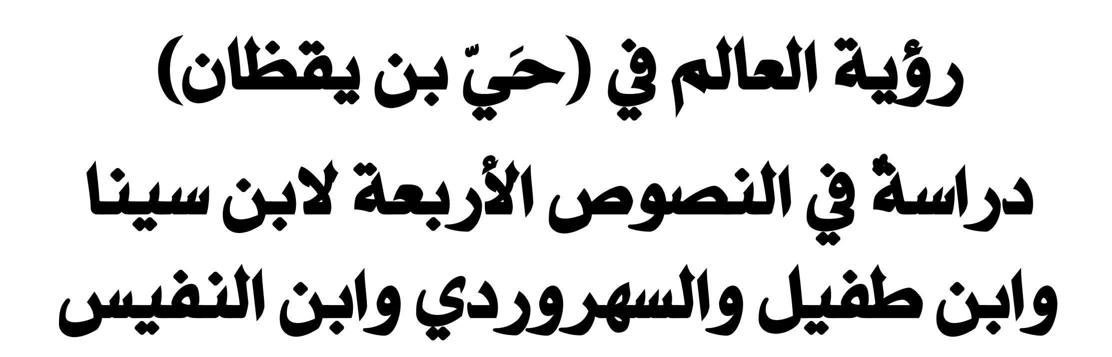


رؤية العالم في (حَيّ بن يقظان) دراسةٌ في النصوص الأربعة لابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس

م.د. سالم جمعة كاظم

جامعة القادسية / كلية الطب

Salim.gomaa@qu.edu.iq

Vision of the World in *Hayy ibn Yaqdhan*:

A Study in Four Texts by ibn Sina, ibn Tufail, Al-Suhrawardi and ibn Al-Nafis

ملخص البحث :

يزخر التراث العربي بأنواعٍ كثيرةٍ من النصوص النثرية، المنضوية تحت أنماطٍ متنوعة ،تختلف في أشكالها ومضامينها، وأهدافها، وقد اختار البحث نص (حَيّ بن يقظان) الذي يتجلى ضمن نصوصٍ فلسفيةٍ أربعةٍ، تعاقبت زمنياً بين ابن سينا (ت٤٢٨ هـ) وابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) والسهروردي المقتول (ت٥٨٧ هـ) وابن النفيس (ت ٦٨٧ هـ) حاملةً العنوان ذاته عند الأول والثاني، وعنواناً مغايراً عند السهروردي (الغربة الغربيّة) وابن النفيس (فاضل بن ناطق) إلّا أنها تشترك بهمٍّ معرفيٍّ واحدٍ، ورؤىً متقاربةٍ، وأهدافٍ مشتركةٍ، مع وجود فوارقٍ في الأسلوب، والمعالجةِ، والرؤية الشخصية.لم يكن الطابع الفلسفي للنصوص ليضحّي بالصبغةِ الأدبيةِ، والجماليةِ، والصياغةِ القصصيةِ، وأساليبها الرمزيةِ المتجهةِ نحو معالجةِ الإشكاليات الكبرى، الفكرية ،والاجتماعية ،والسياسية، واجتراح حلولٍ لها من زاوية التصور، التي يتمتع بها فيلسوفان، ومتصوف، وفقيه, وهم يمثلون نخبةً عربيةً تنتمي إلى مناخاتٍ متنوعةٍ من بلاد فارس، والاندلس، وبلاد الشام، والقاهرة.وقد أطلق البحث مفردة (نص) عليها لوجود إشكالية لم يتم حسمها في تحديد جنس (حَيّ بن يقظان) معتمداً في دراستها على كتاب (حَيّ بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها) للدكتور يوسف زيدان، دارساً ومحققاً، بوصفه الاحدث زمنياً بعد تحقيق الأستاذ أحمد أمين الذي اقتصر على نصوصٍ ثلاثةٍ، وهي محاولة تعنى بكشف ملامح رؤية العالم عند أصحاب تلك النصوص التي لم تكن منقطعة عن محيطها الاجتماعي والفكري الذي نشأت به، وما ينطوي على ذلك من وعيٍ قائمٍ وممكنٍ اعتماداً على مقولات البنيوية التكوينية التي سيتم الإفادة من منهجها في دراسة النصوص وتحليلها

Abstract

Arabic heritage teems with numerous types of prose texts which belong to numerous categories and differ in their forms, content and goals. The researcher chose *Hayy ibn Yaqdhan* which falls into four philosophical texts, written successively by ibn Sina (died in 428 hijri), ibn Tufail (died in 581 hijri), Al-Suhrawardi (died in 587 hijri) and ib Al-Nafis (died in 687 hijri). Ibn Sina and ibn Tufail gave it the same tittle. However, Al-Suhrawardi changed it into *Western Expatriation* and ib Al-Nafis altered it into *Fadhil ibn Natiq*. Yet, they all have the same epistemological concern, convergent visions and shared goals. They have some differences in style, processing and personal visions. The philosophical nature of the four texts does not sacrifice the literary, aesthetic nature, storytelling and its symbolic devices which aim to solve the political, social, intellectual problems and suggest solutions for them according to the visions of two philosophers, a mystic, and a jurist who represent Arabic elite which belong to the different lands of Persia, Al-Andalus, Levant and Cairo. The researcher termed *Hayy ibn Yaqdhan* as a "text" because it does not have a definitive genre. He depends in studying it on Dr. Yousuf Zaidan's *Hayy ibn Yaqdhan: The Four Texts and Their Creators* investigating the events chronologically and following the investigation of Mister Ahmed Ameen which was limited to three texts. This paper, then, is an attempt to uncover the features of the vision of the world at the authors of these texts which was not detached from the social and intellectual environment in which it was firstly initiated, and this includes an intact and potential awareness depending on Formative Structuralism whose methodology was adopted to studying and analyzing the texts.

مقدمة البحث :

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه وآله أجمعين...

وبعد ... احتلت الرسائل موقعاً أثيراً في تراثنا الادبي، وهي تنطوي على أنواعٍ وأنماطٍ متنوعةٍ، فمنها الوعظية، والوجدانية، والاصلاحية، والفلسفية وغير ذلك وقد تجاذبت نص (حَيّ بن يقظان) جملةُ مقولاتٍ تسعى إلى تصنيفه ضمن جنس الرسالة، أو الرحلة، أو القصة الفلسفية، أو السيرة الذاتية وغير ذلك اعتماداً على الملامح العامة ،أو الشرائط المتوافرة في كتابة النصوص الأدبية، غير ان ما يثير الانتباه التسلسل الزمني الذي جعل النص يظهر – في كل مرة – بنسخةٍ جديدةٍ، تتخذ أسلوباً جديداً للمعالجة، وبنيةً ذهنيةً مغايرة، عبر مدةٍ زمنيةٍ استغرقت (٢٥) خمسةً وعشرين عقداً من الزمن. لقد مثّلت النصوص الأربعة لـ(حَيّ بن يقظان) في جوهرها حلقات متوالية من الإبداع الفلسفي والأدبي في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. كما مثلت ملامح المحيط الاجتماعي، والفكري للبيئات المختلفة التي نشأت فيها، وهي تقوم – عبر رؤية مؤلفيها – بإعادة قراءة واقعها وظروفه الاجتماعية والفكرية والسياسية، ومحاولة زلزلة الأفكار السائدة، والمقولات المهيمنة، وإثارة رؤى وتصورات نابعةً من الخلفية الفكرية والمعرفية، لكل مؤلف منها، وقد اتخذ البحثُ، من ذلك مسوّغاً لدراسة تلك النصوص معتمداً منهج البنيوية التكوينية



لغولدمان، لأجل كشف رؤية العالم في كل نصٍ منها، لعلها محاولة ترقى إلى رفد البحث الاكاديمي بما يناسبه، وترتقي به إلى مصاف المحاولات الجادّة لباحثين أكفاء، فإنْ كان ذلك فالفضل لله وحده، والحمد لله رب العالمين.

التمهيد

أولاً ـ رؤية العالم .. المصطلح والمفهوم

يهتم علم اجتماع الادب – بوصفه منهجاً لدراسة الحقائق الإنسانية والخلق الثقافي – بالعودة إلى الأنساق الاجتماعية، وأنماط التأمل الفلسفي داخل المجتمع، والحياة العقلية، والاجتماعية المعاصرة للعمل الفني، التي جرى تمثيلها في العلوم الإنسانية، فالحقائق الإنسانية تعد استجابات لذوات فردية، أو جماعية، تحاول تعديل موقفٍ من المواقف على نحوٍ يوفق مطامح هذه الذات (١) كما يهدف العلم إلى شرح كيفية تشكّل النص وإظهار الكيفية التي تتشكل بها خاصية العمل الادبي وبنيته، بمعنى اظهار المدى الذي تؤسس به البنية حالةً دالّةً من حالات السلوك، عند ذاتٍ فرديةٍ، أو جماعية، في موقف معطى، فالناقد يتعامل مع المقاصد الواعية للكاتب، بوصفها جانباً من جوانب التأمل في العمل شريطة أن يؤسس احكامه معتمداً النص (٢) .تقوم البنيوية التكوينية على فرضّيةٍ تتضمن أن كلَّ عملٍ إنساني يعدُّ محاولةً لإعطاء جوابٍ دلاليٍ عن وضعّيةٍ محددةٍ، وهو يميل بذلك الى خلق توازن بين الذات (فاعل الفعل) والموضوع الذي وقع عليه الفعل (العالم المحيط) فالتوازن بين البنيات الذهنية للفاعل، والعالم الخارجي، يفضي إلى خلقِ حالةٍ جديدةٍ تسعى إلى تغيير سلوك المجتمع، وتغيير العالم ،متجاوزاً بذلك التوازن القديم، بوصفه غير كافٍ، والعمل على تحويله إلى توازنٍ جديد (٣). تشكل الثقافة، والوعي، والفلسفة، والعمل الفني جزءاً لا يتجّزأ من العلاقات الاجتماعية وهذا التفاعل بينها يتجلى بشكل واضح عبر ما يطلق عليه غولدمان (رؤية العالم) الخاصّة بالكاتب، فالمقولةُ تعدُّ مفتاحاً أساسياً لفهم نظريته في العلوم الإنسانية، إن ((رؤية العالم هي بالتحديد هذا الجموع من التطلّعات، والمشاعر والأفكار التي تجمع بين أعضاء المجموعة الواحدة (وغالباً الطبقة الاجتماعية الواحدة) وتعارضها مع المجموعات الأخرى)) (٤) فهي عبارة عن صياغة فكرية استطاع الفرد المبدع ان يعيها بحسب مجموعة الطموحات والمشاعر والأفكار، إنها ((نسقٌ من التفكير، يفرض نفسه في بعض الشروط على زمرةٍ من الناس، توجد في أوضاع اقتصادية، واجتماعية متشابهة أي على بعض الطبقات الاجتماعية)) (٥) ذلك أن وظيفة العمل الفني، داخل المجتمع – بحسب غولدمان – هي ((إعطاء شكل لرؤية العالم)) (٦) فالفنان او الكاتب (لا ينقل الواقع) بل (يبدع كائنات حية) وعالماً له بنيةٌ ما، يضع فيه غنى تلك الكائنات ووحدتها، وقيمتها (٧). إن رؤية العالم إلى جانب كونها بنية متميزة داخل النشاط الثقافي، فهي تمثل وظيفة ذات بعدٍ اجتماعيٍ، تعمل على تقديم ذاتها، بوصفها وسيلة لمساعدة الطبقات الاجتماعية لفهم طبيعة الحياة، والسيطرة على القضايا والمشاكل المحيطة بها، والوصول بوعيها حد التلاحم والتماسك في علاقتها بالطبيعة (٨) هناك بعدان في كل عملٍ فني، بعدٌ اجتماعيٌ ينطلق من الواقع المعيش، وبعدٌ آخر فردي ينطلق من وعي صاحب العمل، والتصور النقدي ينطلق من فرضية وجود متلقّين آخرين يرتبطون مع صاحب النص بعلاقةِ رؤيةٍ، أو قراءةٍ، أو نظر، يتوخُّون إيجاد أفقٍ أو حلٍ، لمشكلةٍ محددةٍ، مما يعني وجود رؤيةٍ جماعيةٍ للعالم، راسخةٍ في أفق المجموعة، ومؤثرةٍ في أفق صاحب العمل، تجعله يُعيد قراءتها، وتصديرها للمجموعة ذاتها، وهو الأمر الذي دفع إلى ظهور مقولة (الوعي الفعلي/ القائم) الناجم عن الماضي، ومختلف حيثياته، إذ تتمثل به المجموعات الاجتماعية الساعية إلى فهم الواقع انطلاقاً من ظروفها المعيشية، والاقتصادية، والفكرية، والدينية، ومقابل ذلك ظهور مقولة (الوعي الممكن) التي تشير إلى رؤية فردٍ ما، أو طبقةٍ اجتماعية ما، بعد ان تتعرض لمتغيرات مختلفة، من دون ان تفقد طابعها الطبقي، ذلك أن كلّ تحالفٍ يتم بين بعض طبقات المجتمع ، به حاجةٌ إلى أقصى وعي ممكن يتمثّله لأجل الذهاب نحو اجتراح رؤيةٍ جديدةٍ تأخذ على عاتقها مهمة تغيير ظروف الواقع المعيش، أو إيجاد سبلٍ لإعادة النظر في امكانياته، ومن هنا نقرر أن الوعي الممكن يتضّمن الوعي الفعلي مضافاً إليه شيءٌ آخر (٩) .اعتماداً على ما تقدم، يأتي هذا البحث لمتابعة تطور مراحل نصوص (حَيّ بن يقظان) الأربعة، بوصفها عملاً أدبياً، فلسفياً، انطوى على مجموعةِ تصوراتٍ تقرأ ظروف الواقع المعيش في تلك المدة التاريخية، وهو يحمل بداخله رؤية العالم التابعة لكل كاتبٍ، بدءاً من ابن سينا، وابن طفيل، والسهروردي المقتول، وابن النفيس، وتميّز تلك الرؤى عن تصوّرات الواقع الفعلي، الذي ينتمي العمل إلى مجتمعه، وظروف ذلك المجتمع، وفي الوقت ذاته، تميّز تلك الرؤى عن بعضها البعض في نظرتها للعالم.

ثانياً ـ حَيّ بن يقظان .. تعدد النسخ (النصوص) وإشكالية التجنيس

تطورت القصة العربية (بمعناها العام) إلى أشكالٍ وموضوعات جديدة أهتمّت بالملامح النقدية، والفلسفية، حيث أفادت من إمكانات القص السابقة، فأخذت الاستطراد من القص الرمزي، والحبكة من القص الديني والاسطوري، ووظفت الجن والكائنات الغيبية والخرافية حتى صار

كثيرٌ منها يمثل قصة النخبة، لأنها تتّجه نحو متلقٍ مثقفٍ، وعارفٍ بمجال الأدب واللغة والفلسفة، وهي مجالاتٌ لا يعنى بها إلّا الكتّاب والادباء والعلماء، ومن ذلك جاءتْ (حَيّ بن يقظان) و (سلامان وأبسال) لتؤسس القصة الفلسفية، كما مثلت (التوابع والزوابع) و (الغفران) القصة النقدية والأدبية والاجتماعية (١٠).لقد اجتهد الأستاذ أحمد أمين في عقد مقارنة بين نصوص (حَيّ بن يقظان) التي تعد ((أسطورة * التقطها فيلسوفان ومتصوّف : ابن سينا وابن طفيل والسهروردي المقتول، ليصبّوا تصوراتهم الفلسفية رمزاً في اطار المعرفة التي حازها بمجهوده الخاص حَيّ بن يقظان)) (١١) وهي تتلخص بقصة طفلٍ رضيع، تلقيه الأقدار، على شاطئ جزيرةٍ مهجورةٍ، فتلتقطه غزالة تتولى تربيته، وبعد موتها يضطر للاعتماد على نفسه فيسعى لتحقيق أعلى درجات المعرفة اعتماداً على فطرته السليمة، وقوته العقلية، وتأملاته. ثم تولّى الدكتور يوسف زيدان إعادة تحقيق النصوص الثلاثة، وإضافة نص ابن النفيس (فاضل بن ناطق) ** لها بحسب رؤيته الرامية إلى ((أن النصوص الأربعة لحي بن يقظان تمثل حلقات متوالية من الابداع الفلسفي والادبي الممتد عبر تاريخ الحضارة العربية الإسلامية)) (١٢) حيث تناول في كتابه الذي يعد متناً للبحث، قسمين : خصص الأول لدراسة النصوص وسيرة حياة كل واحدٍ من مبدعيها، في حين خصص الثاني لتحقيق جديد للنصوص الأربعة.سوّغ يوسف زيدان إقدامه على تلك الخطوة – اتفاقاً مع أحمد أمين – حين أكّد تصوّراته في فرضية التواصل الحضاري الذي يعد نسقاً في التراث العربي، فالتراثُ متصلٌ بعضه ببعض عبر استكمال اللاحق للسابق في مجالاتٍ عدّة، منها التاريخي، والديني، والعلمي، والفلسفي، والأدبي، حيث توالت مدارس الفقه وطبقات المفسرين ،ومجالس التعليم، والمتون، وشروحات المتون، وحاشيات تلك الشروح، وتحرير كتب السابقين، ففي ذلك ((مظاهر دالة على ان ثقافتهم لم تنقطع يوماً مع توالي الحقب المعرفية (...) فكان من شواهد هذا التواصل عشرات من القصص الفلسفي، من بينها رسائل الطير، ورسائل العشق.. ومن بينها قصة حَيّ بن يقظان التي صيغت على يد أربعةٍ من أعلام الإسلام أربع صياغات .. فكتبها ابن سينا والسهروردي وابن طفيل وابن النفس)) (١٣) فالمظاهر تلك تشير إلى وجود أنساقٍ معرفيةٍ متصلةٍ يمكن للباحث تلمّس أكثر من نسقٍ في مجالات التاريخ، والعلوم، واللغة، والفلسفة، والادب وغير ذلك.اما النسق المشار إليه بالبحث فمعنيٌّ بمتابعة رؤية العالم، وكشف ملامحها، في تلك النصوص الممتدة قرابة خمسةٍ وعشرين عقداً زمنياً، من (٤٢٨ هـ) تاريخ وفاة ابن سينا صاحب النص الأول ، وانتهاءً بالعام (٦٨٧ هـ) تاريخ وفاة ابن النفيس مبدع النص الرابع .تعددت المصطلحات التي تمّ إطلاقها على نصوص حَيّ بن يقظان، بحسب ثقافة الناقد وشرائط النوع، فتنوّعت بين (قصة، ورسالة، ورحلة، ورواية فلسفية، وسيرة) ومنهم من تردّد في تجنيسها، ومنهم من تركها من دون تجنيس مشيراً إليها بوصفها (نصاً)، فالقصة جرى تنميطها ضمن أنواع القصص الفلسفي، أما السيرة فقد تقترب من دلالة السيرة الذهنية الفكرية، والعلمية ،مثل الغزالي في (المنقذ من الضلال) وأسامة بن منقذ في (الاعتبار) .لقد أشار الأستاذ أحمد أمين في مقدمة تحقيقه إلى أنّ حَيّ بن يقظان رسالةٌ، ضمن رسائل مطبوعة ومشهورة بنصوصها المتباينة، سواء انتمت لابن سينا، أو لابن طفيل، أو للسهروردي (١٤) مهتدياً لذلك بتصريح الجوزجاني (ت ٤٣٨ هـ) تلميذ ابن سينا الذي تولّى رواية سيرة أستاذه مطلقاً عليها (رسالة) (١٥) .

لقد أطلق ابن سينا لفظة (قصة) على نصّه في مقدمة النص (١٦) كما أطلق ابن طفيل اللفظة ذاتها على نصّه عاطفاً على حديث ابن سينا الذي يذكر فيه قوله تعالى : لقد كان ((في قصصهم عبرة لأولي الألباب)) (١٧) أما السهروردي فقد أطلق على (حَيّ بن يقظان) (رسالة) وعلى نصّه (الغربة الغربيّة) لفظ (قصة) فقال ((في طُرز قصّة سميتها أنا قصّة الغربة الغربيّة لبعض إخواننا الكرام)) (١٨) في حين ذكر ابن النفيس نصّه (فاضل بن ناطق) بأنه (رسالة) رغم وجود مفردة تشير إلى القص بقوله ((فإن قصدي في هذه الرسالة اقتصاص ما ذكره فاضل بن ناطق...)) (١٩).ذكر عبد الفتاح كيليطو أن بعضَ المستشرقين كانوا يعدّون نص حَيّ بن يقظان (روايةٌ فلسفيةٌ) للإلماح إلى أن ما في النص سردٌ ممزوجٌ بقضايا فكرية، إذ أن بعض الاعمال الأدبية تتعدّى سياقها لترتبط بأخرى بعيدة عنها، وذلك لما لها من القوة التي تؤهلها لنسج صلاتٍ خارج أرضيتها، لذلك تم تشبيه رسالة الغفران بالكوميديا الإلهية، والمقامات بالرواية الشطارية، وهكذا بحسب المتلقي الاوروبّي (٢٠) أما محقق النصوص الأربعة، الدكتور يوسف زيدان، فقد تردّد في وضع تجنيسٍ محددٍ للنص، فعلى الرغم من أن عنوان كتابه كان يشير إلى تحييد التجنيس (النصوص الأربعة ومبدعوها) إلّا أنه احياناً يطلق على نص ابن سينا (قصة) (٢١) كما يساوي بينه وبين (رسالة الطير) و (سلامان وأبسال) بوصفها نصوصاً قصصية (٢٢) كما أطلق على نص السهروردي (قصة رمزية) (٢٣) وأشار إلى توافقه مع البنية العامة للقصص الصوفي (٢٤) وهو ينطوي على إطار الرحلة ((لكن الرحلة عند السهروردي وأدباء الصوفية رحلة ذوقية)) (٢٥) في حين ذكر في العنوانات جميعاً اسم النص فقط، وزاد على ذلك مع ابن النفيس فكتب تحت الاسم (الرسالة الكامليّة) مؤكداً أن تلك الزيادة من وضع المصنف ذاته، ثم ذكر أنه كتاب (٢٦) وهو قصة (٢٧) ورحلة (٢٨) وفي سطر واحد قال ((لكن ابن النفيس بعد قراءته لقصة حي بن يقظان كما كتبها ابن سينا لم يجد بُدّاً من تناول الرسالة بالنقد والمعارضة، ومن هنا كتب رسالته فاضل بن ناطق التي تعُرف أيضاً بعنوان آخر هو الرسالة



الكامليّةُ في السيرة النبوية)) (٢٩).تعدُّ الرسائل مصطلحاً فنياً يطلق على جملة من الأنواع التي يُنتجها مقامٌ من مقامات الكتابة النثرية، وبسبب أهميتها أكد أبو هلال العسكري على أن (الكلام المنظوم ثلاثة : الرسائل، والخطب، والشعر، وجميعها تحتاج إلى حسن التأليف وجودة التركيب)) (٣٠) لكن الالتفات إلى صلة الرسائل بسائر الأجناس والأنواع، وحضور القصة ،والرحلة، والأخبار ضمنها، وانفتاحها على أجناس السرد الذاتي يعمل على تحويل مستوى الخطاب باتجاه آخر لا يراعي مقولة المقام الأدبي، بقدر العناية بالصياغة، وأساليب المعالجة وطاقاتها الجمالية.يعتمد المنهج التاريخي النظرة التاريخية في التسلسل الزمني للنصوص، بحسب طابعها الشكلي ولا يعنى بالمضمون والأفكار، فهو ينظرالى الرسائل المتأخرة زمنياً، بوصفها تكراراً لما تقدم عليها، وآية ذلك الجدل الذي أثير حول أسبقية كل من : الغفران والتوابع والزوابع، في حين تجاوز العلامة زكي مبارك ذلك محاولاً تسليط الضوء على المغزى، والمدار، في النصوص مدركاً أن تعددية النماذج لا تُعد تكراراً، أو تقليداً، بقدر ما تعد تكاملاً في تكوين أهداف الرسالة القصصية، وإثراءً لعمقها المعرفي (٣١).لقد أفضت القراءة النقدية العربية إلى منظورين متقاربين يتجاذبا نص ابن طفيل (بوصفه الأكثر شهرةً من النصوص الأخرى) أحدهما عدَّ النص سيرةً ذاتيةً فكرية لابن طفيل من ناحية، وهذا برأيي يخالف اشتراطات الميثاق السيرذاتي التي اجترها (فيليب لوجون) مشترطاً تطابق اسم المؤلف والراوي والشخصية المركزية في النص (٣٢) ومن ناحية أخرى عدّه (نصاً) ذاتياً إشراقياً يحمل رؤية المؤلف، ويفيض بالإشارات، والعلامات الدالة، ضمن سياقاتها التاريخية والمعرفية، عبر صياغة تجربةٍ ذاتيةٍ، بإطار مموهٍ، يتضمّن التجربة الوجودية والفكرية للمؤلف (٣٣) وهو ما يذهب إليه البحث، ويدعمه عبر كشف ملامح تقنية القناع التي استثمرها ابن طفيل، والآخرين، بأسلوب قصصّي، للتخفي وراء شخصية (حي) وتحميله مسؤولية التعبير عن تجربته الإشراقية الكاشفة عن رؤيته للعالم، والمعرفة، والوجود.

المبحث الأول رؤية العالم عند ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)

ولد ابن سينا في همدان، واشتهر مبكراً بالطب والفلسفة والمنطق، والأدب، حتى صار يعرف بـ(الشيخ الرئيس) وبعد مسيرةٍ حافلةٍ من الاشتغال بالعلم، تقلّد الوزارة في عهد شمس الدولة البويهي، ثم تركها وانشغل بتأليف جملة من المصنفات بالطب والهندسة والمنطق والفلسفة والالهيات، أما (حَيّ بن يقظان) فقد كانت من أروع نصوص الادب العربي القديم بلاغةً، وأكثرها تكثيفاً، ورمزاً وطلاوة أسلوب (٣٤).يحكي ابن سينا في نصه البالغ (١٣) صفحة رحلة العقل الإنساني في الأرض وإلى الملكوت من خلال أسلوبٍ قصصي، وحوارات تدور بين الراوي، وبطل القصة (حي) الذي يرمز إلى الحياة والنوع الإنساني، في حين يرمز (يقظان) إلى العقل اليقظ. ولا يبعد عن كونه رمزاً للذات الإلهية المتيقّظة والعالمة بكل شيء، فيصوغُ (حي) معارفه وتجربته للسائل (راوي القصة) ذاكراً حقائق العالم المحسوس وأقاليمه الجغرافية، وعوالم الملكوت وأقاليمه السماوية، رامزاً للمعاني البعيدة التي تقابل صفات الانسان، وشهواته (فالإنسان هو العالم الصغير، والكون هو الانسان الكبير) معتمداً في ذلك فكرة التقابل بين الانسان والعالم (٣٥) تتمظهر رؤى العالم عبر أشكالٍ، يكون تعبيرها متماسكاً ومتطابقاً – فردياً وجماعياً – على مستوى الفعل (مثل الحزب والحركة السياسية) أو التصوّر(مثل المقولات والنظريات الفلسفية) أو الخيال (مثل الأعمال الأدبية) فالكاتب العبقري هو الذي تتطابق حساسيته مع الحركة الاجتماعية ،والتاريخية الكبرى ليطرح . ضمنياً . المشكلات الأكثر عمومية لمجموعته الاجتماعية وزمنه، معبّراً عنها بوصفها حقائق نَمَتْ داخل إحساسه وحدسه (٣٦) وهو الأمر الذي يتطلب تسليط الضوء على رؤى العالم المحيط بابن سينا، وقصته التي تمثل الوليد الشرعي لتلك البيئة.لقد كان الوعي السائد (الفعلي) يتضمن وعي المعتزلة بتنزيه الله تعالى تنزيهاً مطلقاً، بأسلوبٍ جدليٍ، وقطع الصلة بينه وبين العالم، مما أدى إلى جعله مجرّد فكرة من إنشاء العقل، تسبّبت بإحداث شرخ كبيرٍ وهوّةٍ عميقةٍ بين العقل والوحي، وبسبب من ذلك. اتهم الرازي وابن الراوندي بإنكار النبوّة، وهو الأمر الذي أثار ردود أفعالٍ مضادة وخطيرة، أما مهمّة الجدل المثار فكانت تتضمن التراجع وتقريب الله من العالم، والانسان، عبر إعادة البناء بشكلٍ جدليٍ فلسفي، يحتفظ للقديم بمكانته في جوف الجديد، والارتفاع بالإنسان إلى ملكوت الاله، وفتح الباب أمام إمكانية تحقيق ملكوت الله على هذه الأرض ،مما جعل كثيراً من القضايا المثارة من قبل المتكلمين (مثل الجبر والاختيار والوعد والوعيد)تصبح غير ذات قيمة،ذلك لأن الانسان يمتلك القدرة على السمو بقوّاه العقلية والروحية إلى درجة العقل المستفيد ممثلاً الجسر الذي يصله بالعالم الإلهي، ويمّده بالحقائق والحكمة والرشاد (٣٧).لقد شيّد الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) أسس المدينة الفاضلة شارحاً نظامها والغاية المتوخّاة منها في مصنفاته مؤكداً على : دمج الميتافيزيقيا والسياسة في منظومة واحدة، وبناء الموجودات في عالم الاله وعالم الطبيعة والانسان على أساس هرمي لتحقيق النظام والكمال ،واجراء موازنة بين عالم العقول المفارقة، والانسان وعالم الاجتماع المديني ،لخدمة موضوع مركزي يتضمن إظهار موقع الرئيس، وأهميته بوصفه قمة الهرم، وحل مشكلة النبوة وإقامة جسر بين النبي والفيلسوف، عبر إظهار أهمية المخيّلة والإفاضة، والالحاح على قدرتهما على تجاوز العالم وتلقي الوحي من العالم الإلهي (٣٨) وقد أفاد ابن سينا من تلك



الرؤى المبثوثة في الطبقة الاجتماعية للنخبة مكوناً رؤيته الخاصة للعالم عبر صياغة نصه الفلسفي بإسلوبٍ قصصي ،يهدف إلى عقد اتفاقٍ بين الحكمة(الشريعة) والنظر(الفلسفة) متخذاً من الأسلوب الدائري إطاراً لرحلته نحو الأقاليم الأرضية والملكوتية إذ ((يمتد الخط الروائي صاعداً مستديراً مع خروج الراوي من بلدته، وتكتمل الاستدارة مع السياحة العقلية برفقة (حي) لتعود بالراوي إلى نقطة البدء، بعد التعرّف على العالم / النفس، والتحقق من سوء الرفاق الذين ابتدأت معهم الرحلة)) (٣٩).

يبتدئ ابن سينا نصه بذكر الله تعالى وإجابة (اخوانه) المصرّين على بيان قصة حَيّ بن يقظان، وشرح مفرداتها آخذاً بزمام السرد ورواية الخبر بوصفه راوياً مشاركاً، وشخصية داخل النص ((فإن إصراركم، معشر إخواني، على اقتصاص شرح قصة حي بن يقظان هزم لجاجي في الامتناع، وحلَّ عقد عزمي في المماطلة والدفاع، فانقدتُ لمساعدتكم وبالله التوفيق.إنه قد تيسّر لي، حين مقامي ببلادي بُرزة، أن ملتُ برفقائي إلى بعض المتنزهات المكتنفة لتلك البقعة، فبينا نحن نتطاوف، إذْ عنَّ لنا شيخٌ بهيٌّ ،قد أوغل في السن...)) (٤٠) فإذا بالشيخ بطل القصة (حَيّ) وهو ينطق عن اسمه وبلدته وحرفته ،فالقصةُ تبدأ ارتجاعاً بعد أن انتهى البطل من رحلته وطاف البلاد وتحصّل على (الطريقة السالكة)، ثم جاء ليجيب الراوي ورفقائه عن أسْئِلتهم اعتماداً على سرد الذاكرة والاسلوب التصويري، مستثمراً الحوار والوصف. إذ لا توجد أحداثٌ في النص، فالبطل أكمل رحلته المتخيلة، ثم جاء ليقص في شكل إجابة للسائل وجماعته، راوياً لهم ما شاهده، وما توصل اليه من نتائج، وهذه مزيّةٌ امتاز بها نص ابن سينا عن بقية النصوص التي ذكرت أحداثاً وحبكة وتأطرت الرحلة فيها ببداية وخاتمة.جرى تأكيد السؤال عن (علم الفراسة) والمقصود به المنطق الذي به يُعرف الامر المجهول من احواله الظاهرة، ثم ذَكَرَ بطلُ القصة رفقاء الراوي بالذم ((وحولَكَ هؤلاء الذين لا يبرحون عنك، إنهم لرفقة سوء، ولن تكاد تسلم منهم، وسيفتنونك، أو تكتنفك عصمةٌ وافرة)) (٤١) فلم تكن تلك الرفقة حقيقية، بل كانت رمزاً، شأنها شأن جميع مكونات النص الذي اصْطُلُح عليه (بالقصة الرمزية) إذ هي ترمز للشهوات والغرائز والغضب وغيرها، ممن يفتن الانسان ويبعده عن تحقيق الصواب، وضرورة اتباع العقل ومنطق الحكمة (الفراسة) ،وما الحوار الدائر بين الراوي والبطل الاّ من قبيل طلب الوعظ والنصيحة، الذي عكس بنية المجادلة التي تحصل احياناً بين عقل الانسان وغرائزه وشهواته، فهذه الرفقة رفقة سوء، ويدعمها (شاهد زور) الذي يرمز لقوة التخييل التي تغرر بالعقل وتدفعه إلى الضلال (٤٢) ثم يبدأ البطل بتفصيلات حول القوى والشهوات المختلفة، كالغضبية والشهوانية ،بالإشارة إليها مخاطباً الراوي ((وأمّا هذا الذي امامك، فباهتٌ مهذار، يلفَّق الباطل تلفيقاً(..) وربما غرّك شاهد الزور (..) وهذا الذي عن يمينكِ أهوجٌ (..) وهذا الذي على يسارك فقذرٌ شره)) (٤٣) معللاً الانتماء لتلك الرفقة بالقسر والاجبار بحكم تكوين الانسان ((ولقد أُلصِقْتَ يا مسكين بهؤلاء إلصاقاً، لا يُبْرئكَ عنهم إلّا غُربةٌ تأخذكَ إلى بلادٍ لم يطأها أمثالهم، وإذْ لاتَ حين تلك الغربة، ولا محيص لك عنهم، فلتطلهم يدك، وليغلبهم سلطانك...)) (٤٤) فلا منجاة من هذه الرفقة البائسة سوى بالغربة التي ترمز إلى مفارقة البدن بالموت، فظهرت كأنها حتميّة، أو لعلها دعوة للاعتكاف واعتزال الناس ،كما فهمها ابن طفيل والسهروردي، ولكن قبلها دعوة إلى التغلب على تلك الرفقة والاحتكام للعقل سلطان الملكات، وهذه الرؤية تمثل رؤية العالم عند الفلاسفة جميعاً، فهي رؤية مشتركة عند النخبة المتشاركين للهم المعرفي. لقد أُنزل الراوي منزلة المصدّق بكلام البطل، وأقر ذلك طالباً منه الاستهداء إلى (السياحة) طريق الخير والصلاح بعد الاستعانة بالله، فأجابه بأن ذلك غير متاح لمن هو مثله ((إنك ،ومن هو بسبيلك عن مثل سياحتي لمصدودٌ، وسبيله عليك وعليه لمسدودٌ (...) فاقنع بسياحةٍ مدخولةٍ بإقامةٍ، تسيحُ حيناً، وتخالط هؤلاء حيناً، فمتى تجردّتَ للسياحةِ لِكُنْه نشاطك ،وافقتُك وقطعتهم .. وإذا حَنَنتَ نحوهم، انقلبتَ إليهم وقطعتني، حتى يأتي لك أنْ تتولى براءتكَ منهم)) (٤٥) فالرحلة إلى عالم النقاء محفوفةٌ بالمخاطر والصراعات، ولا يتسنّى للمرءِ العادي التحصّل عليها الا بالمجاهدة التي تمنحه رحلةً مشروطةً تستلزم المراوحة بين اليمين الشهواني، واليسار العقلاني وهو ما عبّرعنه (حي) بالقطيعة (قَطَعْتهم / قَطَعْتني) فلا سبيل للوصول إلى شخصية (حي) المجردة من الشهوات ما دامت الروح بالجسد، فالرحلة إذن مشروطة، كما الحال في رحلة النبي موسى مع العبد الصالح، إذْ تعد من مرجعيات النص بوصفها مرجعية دينية ينطلق منها مسار السرد. وقد تم تأكيد ذلك عبر وصف الأقاليم وحدودها ((لكلِ واحدٍ منهما صَقْعٌ، قد ضُرب بينهما وبين عالم البشر، حدٌّ محجورٌ، لن يعدوه إلّا الخواص منهم، المكتسبون مِنّةً لم تتأتَّ للبشر بالفطرة)) (٤٦) فالفطرة تظل – حسب رؤيته – قاصرة عن منح صاحبها القوّة الكافية لبلوغ الكمال، غير أنه أشار إلى وجود بعض الأدوات التي تمنح الفرد بعض الهمّة بالعزم على قطع تلك المهام ((ومما يفيدها الاغتسالُ في عينٍ خرّارةٍ في جوار عين الحيوان الراكدة ،اذا هُدي إليها السائح ،فتطهّر بها وشرب من فراتها...)) (٤٧) فيلاحظ ان الاغتسال بالماء الجاري والعيون المتدفقة له مزيّة خاصة مستلّة من الادبيات الدينية والموروث التاريخي، إشارة إلى عين الخلود وماء الحياة في الاخبار، وقصة ذي القرنين، وطوفان نوح، واغتسال أيوب في المغتسل البارد والشراب منه وغير ذلك. فالجد والتعلم والاكتساب هي الرؤية التي يتبنّاها صاحب النص لرفد العقل بالقوّة والسلطة على باقي الغرائز من رفقاء



السوء، وتحميله المسؤولية في العروج إلى العقول السماوية (الأقاليم) والممالك والمدن ((خلص إلى ما وراء السماء خلوصاً، فلمح ذرية الخلق الاقدم، ولهم ملكٌ واحدٌ مطاع، فأول حدوده معمورٌ بخدمٍ لملكهم الأعظم)) وهؤلاء الخدم (أمةٌ بررةٌ) وهي العقول السماوية المتصلة بالعقل الفعّال (الملك) والعلة الفاعلة أو واجب الوجود (٤٨) ثم يختم النص بحشدٍ من صفات الله تعالى ليعود الراوي للظهور بقوله ((قال الشيخ حي بن يقظان : لولا تعزُّبي إليه بمخاطبتك، منبّهاً إياك، لكان لي به شاغلٌ عنك، وإن شئتَ اتبعتني اليه .. والسلام))(٤٩).

لقد كان النص مغرقاً بالمفردات المستغلقة ،التي لا يجد المتلقي منها الّا فهماً نسبياً، وتفسيراً عاماً، بسبب كثرة الرموز والاشارات، والمجازات المفرطة، التي تحيل إلى اكثر من معنى، غير أن القالب الادبي الذي تشكل عبره النص ،يحيل إلى دلالات رحلةٍ أرضيةٍ سماويةٍ قام بها بطل النص، ثم جاء ليقصها على الراوي مستثمراً أسلوب الحوار والوصف التفصيلي للعوالم. لذا شكلت الحوارية صوتين في النص : صوت السائل وصوت المجيب، وهي في الاطار العام تشي بدلالة انشطار الذات على بعدين : البعد الإنساني الفطري الطامح للكمال، والبعد العقلي الخالص المنجز لذلك الكمال. وهو أسلوب تربوي، وعظي ،يتجه نحو تعليم المتلقي، وإيصال الرسالة اليه بأقصر الطرق لحقيق غلبة سلطان العقل على الشهوات، غير انها لم تكن طرقاً سهلة. استثمر النص دلالات الالفاظ القرآنية وبعض الاساطير ،عبر تحشيدها في المقاطع، لتمنح المتلقي اضاءات في الفهم (الحيوان / جبل قاف / الزبانية / الهاوية / الملائكة / حامئة / قرني الشيطان / الحفظة الكرام / الكاتبين..) فضلاً عن استثمار طاقة الاعداد الدلالية (حدود الأرض ثلاثة / ثماني مدن / سبع مدن / اثني عشر احداً / ثمانية وعشرون محطاً) إن إفراط النص بالرمزية وتكثيف المجاز جعله يتجه نحو السرد العلمي للأفكار والنظريات الفلسفية، وتسويغ ذلك يعود إلى ان ابن سينا كان مهموماً بوصل الدين بالفلسفة ،وربط جسور التواصل بين العقل والدين ،وهو ما يمثل رؤيته للعالم ،غير ان ذلك لا يعني خروج النص عن كونه ابداعاً أدبياً، يستثمر طاقات السرد وأساليبه، فضلاً عن بلاغة السجع واللفظ الكثيف، والاسترجاع وتوظيف الذاكرة ،والضمائر، والتناص القرآني والاسطوري، وغير ذلك مما أسهم في رسم ملامح أدبية النص، ومكانته في الأنواع النثرية.

المبحث الثاني رؤية العالم عند ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ)

إذا كان ابن سينا يمثل في فلسفته وتصوراته المشرق العربي، فابن طفيل يمثل بلاد المغرب العربي، فقد ولد أبو بكر محمد بن عبدالله بن عبد الملك بن طفيل القيسي الأندلسي في قرطبة، وتعلّم الطب والفلسفة والمنطق والفلك في غرناطة، وله مصّنفات عدّة لم يصل منها سوى (حَيّ بن يقظان) النص الموصوف، بالرسالة أو الرواية الفلسفية، أو القصة الصوفية ،التي أخذ صداها يتسع حتى وصل بلاد الغرب الأوروبي، وأثر في بعض الفنون والآداب الغربية، تقلد ابن طفيل مناصب قريبة من الولاة والسلاطين في غرناطة ،منها وزير السلطان، ابي يعقوب يوسف عبد المؤمن وطبيبه، ومن بعده ابنه المنصور في دولة الموحدين، حتى توفى بمراكش (٥٠).بلغت الحركة الأدبية والعلمية والفلسفية في المغرب والاندلس، أوجَّها في القرنين الخامس والسادس للهجرة، إذ كانت تسير بشكلٍ موازٍ لنظيرتها في المشرق، مع فارقٍ زمنيٍ، فانتشرت المدارس والمكتبات ودور العلم في المدن والحواضر الاندلسية، وكانت الآراء تتصارع في المذاهب الفقهية ،ونظريات أهل الكلام والفلسفة، فنمتْ وترعرعت بين العرب والبربر ونصارى الاسبان، وغيرهم من المجتمع الاندلسي متنوّع الأعراق ،والثقافات والأديان، اذ هي لم تعرف صورة الشرق والبداوة فيه، ومن هنا نبغ ابن طفيل الذي كانت ميوله تتّجه للأدب ،حتى صار من كتّاب الدولة البارزين، ثم اشتهر بالطب والفلسفة ،حتى تبوّأ موقع الوزارة وطبيب السلطان (٥١).كان ابن سينا مشغولاً بفكرة الخلاف والاتصال بين الدين والعقل، أما ابن طفيل فقد صاغ ذلك كله بأسلوب قصصي (أفاد منه ابن رشد في ما بعد) إذ كان الهدف العام من نصّه ،تبيان الاتفاق بين الدين والفلسفة ،وهو موضوع شغل اذهان مفكري المسلمين ،في دولة الموحدين في الاندلس، فقد قدم ابن طفيل قراءةً كاملةً لفلسفة ابن سينا المشرقية ،استهدفت الكشف عن (اسرارها) عبر سلوك بطل قصته (حَيّ بن يقظان) الممثل الرسمي للفلسفة المشرقية ،التي كانت موضع جدال بين وصفها بالمشرقية مقابل فلسفة أهل المغرب من العرب، وبين كونها مشرقية مقابلة لفلسفة اهل الغرب الافلاطوني اليوناني (٥٢) غير ان (حَيّ بن يقظان) عند ابن طفيل شيءً آخر، يهدف الى تمثيل إمكانية الانسان في الارتقاء بنفسه ،من المحسوس إلى المعقول، ثم إلى الله، عبر استثمار قواه العقلية مع إمكاناته الفطرية (٥٣) وهي مزيّة تحيل إلى رؤية ابن سينا وتضيف عليها.

يقع نص ابن طفيل في (٩٧) صفحة خصص منها (١٣) صفحة للمقدمة التي استهلها بالحمد والثناء والاجابة على سائل مفترضٍ أشار اليه بدلالة (صوفية) ((سألت أيها الأخ الكريم، الصّفيّ الحميم (...) أنْ أبث إليك ما أمكنني بثه ،من أسرار الحكمة المشرقية، التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا ...)) (٥٤) ثم شرع يفصل القول في (أسرار) تلك الحكمة، لا أركانها، معترضاً على بعض تصورات أساتذته.





ثم وصف نصّه بالقصة ،عاطفاً على نص استاذه، ثم شرع يذكر بأسلوب الراوي العليم، ونقلاً عن السلف الصالح، وجود جزيرة من جزائر الهند يولد بها الانسان من غير أمٍ وأبٍ، تكوّن بها حَيّ بن يقظان عن طريق التوالد الذاتي ،من الطين والشمس والماء، ثم عطف إلى ذكر جزيرة أخرى ،بإزاء الجزيرة الأولى يحكمها رجلٌ شديد الغيرة على أخته الجميلة التي منعها من الزواج لعدم وجود كفؤ لها، مما دفعها إلى الزواج سرّاً بقريب أنجب منها طفلاً ((فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرّها، وضعته في تابوتٍ أحكمت زمّة...)) (٥٥) وبعد أن ارسلته في البحر ،وصل إلى الجزيرة الأولى – سالفة الذكر – وتلقفته ظبيةٌ فقدت وليدها فأرضعته وتولّت تربيته، ثم لم يرجّح النص ،أي الروايتين أكثر دقة في ولادة (حي) الذي لم يذكر اسمه في المطلع ((هذا ما كان من ابتداء أمره عند من يُنكر التولّد، ونحن نصف هنا كيف تربّى، وكيف انتقل في أحواله، حتى بلغ المبلغ العظيم)) (٥٦) بعدها ذكر الراوي بأسلوبٍ شائق احداث نشأة الطفل وتآلفه مع الحيوانات والوحوش ،واهتمامه بتميّز جسمه وشكله وحواسه، وبحثه عن أسرار الحياة، لاسيما بعد موت الظبية أمام عينيه، مما دفعه إلى تشريح جثتها، وجثث أخرى لحيوانات مختلفة ،بحثاً عن العضو المانح للحياة فلم يظفر بشيء ،ثم سعى يتأمل الكون والطبيعة والموت والحياة والزيادة والنقصان ،وحركة الكواكب والنجوم وتصور (قدم العالم) والمادة التي لابد لها من صانع (حتى اشتد شوقه اليه) عندئذٍ حصلت له المعرفة بواجب الوجود ((عندما أفاق من حاله تلك ،التي هي شبيهة بالسكر.. خطر بباله أنه ،لا ذات له ،يغاير بها ،ذات الحق تعالى)) (٥٧) ثم ذكر الراوي ،نقلاً عن الرواة المجهولين ،وجود جزيرة قريبة فيها حياة منتظمة وملة من ملل الأنبياء، فيها صديقان (أبسال وسلامان) يغوص الأول في الباطن بحثاً عن المعاني الروحية، ويحتفظ الثاني بالظاهر، بُعداً عن التأويل ،فقرر أبسال العزلة متجهاً نحو جزيرة (حي) فالتقى به وأطعمه من طعامه المصنوع، وعلمه اللغة والاصوات، وظاهر الشريعة ،وتعلم منه المعرفة والوجود ،ثم اتفقا على العودة إلى جزيرة أبسال، لهداية الناس وافهامهم حقيقة الوجود ،والعودة للفطرة السليمة ،ونبذ حطام الدنيا (فلم يزيدهم ذلك الّا نبوّاً ونفاراً) فودعاهم ،وتلطفا بالعود إلى جزيرتهم ،وعبادتهم، حتى أتاهما اليقين، ثم ختم الراوي ((هذا – أيدنا الله وإياك بروحٍ منه – ما كان من نبأ حَيّ بن يقظان وأبسال وسلامان، وقد اشتمل على حظٍ من الكلام، لا يوجد في كتاب، ولا يُسمع في معتاد خطاب)) (٥٨) مؤكداً رؤيته الخاصة للعالم بـ(وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله ،الّا أهل المعرفة بالله، ولا يجهله الّا، أهل الغرّة بالله)) ((فرأينا أن نُلمع اليهم بطرفٍ، من سرّ الاسرار، لنجتذبهم إلى جانب التحقيق، ثم نصدّهم عن ذلك الطريق)) ذاكراً ما كان عليه أصحابه من النخبة ،التي تمثل رؤية الطبقة العالمة، ووعيها القائم ((وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح ،في الضّنانة به، والشُحَّ عليه (...) وأنا أسأل إخواني الواقفين على هذا الكلام، أن يقبلوا عذري فيما تساهلتُ في تبيّينه، وتسامحتُ في تثبيته...)) (٥٩) مؤكداً ضرورة كتم الاسرار عند الصوفية وأهل المعرفة، ومخالفاً بذلك وعي طبقته، هادفاً إلى وعيٍ ممكنٍ (يوردنا من المعرفة به الصفو) خاتماً بالسلام على (الأخ المفترض إسعافه).ربما كان في ذهن ابن طفيل إعداد نصّه ،بوصفه رسالة يسعى فيها – بصفةٍ شخصّية – لتحقيق غايةٍ محددةٍ ذكرها تصريحاً، تتجلى بردّ أهل عصره إلى الطريق القويم ،بعدما أفضت بهم المعرفة الناقصة بشؤون الفلسفة المغلوطة ،إلى إنكار الحق وظهور الشبهات، وذلك يعد مسوّغاً مقنعاً لاعتماد قالب الرسالة ،التي كانت تتمتع بحضورٍ كبير، ومقبولية في أذهان العامة والخاصة ،مستثمراً قالبها الفني، غير أن ذكره الآيات المشيرة للقص ،يؤكد جنوحه إلى اهتمامه القديم بالأدب ،واتخاذه الشكل القصصي (على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق) كما ذكر، محشّداً المكونات الفنية للقصة، والتأنق في صياغتها، والاسهاب في ذلك محققاً أغراضها في التشويق، والتعليم، والترميز، والايضاح، لكنه اعتمد أسلوب الخفاء والتجلي، أو الوجه والقفا، في صياغة نصّه، فلم يبح بالأسرار، ومعالم الكشف الّا لمن يستطيع هتك الحجاب ،مكثفاً لغة المجاز والمفردات الصوفية مثل، التلويح، والاشارة، والمقام، والاستغراق، والفناء، والوصول، والمشاهدة، (٦٠) فكان النص عنده يُقرأ بطريقتين : السطحية، والعميقة، حتى يجد (الخاصي إشارةً تُشفيه ،والعامي عبارةً تكفيه) كما يقول التوحيدي (٦١) كما يشتمل نصه على خطابين : خطاب علني للجمهور، وآخر سرّي للفلاسفة والمتصوفة، فمن لا يمتلك صفات (الصفي الحميم) وليس مستعداً لتلقي الاسرار، لن يهتدي إلى عمق النص ،وسيظل مقتصراً على المعاني السطيحة، بوصفه فرداً من الجمهور. لم يعّبر ابن طفيل عن تجربته الفكرية ورؤيته الوجودية بطريقةٍ مباشرةٍ، بل سعى إلى خلق تباعدٍ فني عبر توظيف قناع شخصية (حي) ،ليتخفّى وراءها، ومضى ينسج وقائع غريبة واحداثاً عجيبةً، لاعتبارات دينية واجتماعية، وربما سياسية تعيد صياغة منهجيته في تحصيل المعرفة، والارتقاء عبرها من المحسوس إلى المعقول (٦٢) عبر (ذوقٍ يسير) ألهمه تصديق أسرار الحكمة المشرقية ،من خلال (البحث والنظر) أولاً، ثم (المشاهدة) ثانياً، فإذا كان الشيخ الرئيس يهدف إلى دمج الدين بالفلسفة، وتعويضها بفلسفةٍ دينيةٍ عقليةٍ واحدةٍ، فإن ابن طفيل عنى بتصميم طريقٍ آخر ،بموازاة الطريق الأول، يهتمّ برسم ملامح العقل / الدين / الوحي / الفطرة، لذا عبّر عن ذلك بترك مسارين متوازيين ،أحكما القبض على مطلع القصة، كما احكما خاتمتها، ففي مطلعها أشار إلى طريقتين تكوّن منهما (حي) من دون ترجيح احدهما على الآخر (نصياً) فذكر

ولادته بأسلوبٍ بشري، كما ذكرها بطريقة التوالد الذاتي (العلمي) حسب نظرية الفيض الميتافيزيقية (٦٣) وفي ذلك تقابل دلالي ،واشارة إلى العلاقة بين نص ابن سينا ونص ابن طفيل، فالثاني تولد من الأول، بمعنى أنَّ له سلفاً، لكن يمكن القول انه لا ينتمي إليه، مثل علاقة حي بالطبيعة التي ربّته، فهو تولد منها، لكنه ينتمي إلى جنسٍ مختلفٍ عنها (٦٤) أما خاتمة القصة فقد انتهت بمسارين ايضاً، تضمن الأول ،فشل ابن يقظان في إقناع جمهور المغرب (سلامان وقومه) بأن معتقداتهم مجرد مثالات، ورموز للحقيقة المباشرة ،التي اكتشفها بالعقل والفطرة السليمة، فعاد إلى جزيرته ليخط المسار الثاني، في عزلة الناس ،لعدم قدرة المجتمع على الرقي بالعقل ،والسمو بقدراته ،واستثمار الفطرة النقية للوصول إلى رتبة العقل المستفيد، المرتبط بالعقل الفعال ،بشكل مباشر (٦٥) .ينطوي الوعي السائد في محيط ابن طفيل الاجتماعي على شرائح اجتماعية ،تتسم في عصر الموحدين، بالبرجوازية، التي تتصارع حول الاجتهاد في حيازة السيطرة على العامة ،سياسياً، وعلمياً، واجتماعياً، وقد تضمنت تلك الشرائح طبقاتٍ ثلاث، جرى تمثيلها سردياً في النص:

١- طبقة الفقهاء : الذين يكون وجودهم ضرورياً لهداية الناس، في عباداتهم ومعاملاتهم، ويمثلهم في النص (سلامان) الذي يسعى للتعبد بالنصوص الحرفية ،وظواهر الدين.

٢- طبقة الفلاسفة : وهم أعلى درجة من الفقهاء، يستخدمون العقل والتأمل للوصول إلى المعرفة ،عن طريق النظر والدليل، ويمثلهم في النص (أبسال) الساعي إلى الاستنارة، ناظراً إلى الشريعة عبر موافقة العمل لجوهره.

٣- طبقة المتصوفة : وهم من الدرجة العليا، يحظون بمشاهدة الذات عن طريق التخلّي والتجرّد، والمجاهدة، والكشف، وهم أصحاب معرفة شخصية لا ينبغي إذاعتها للعامة والّا، ضلّوا وأضلّوا، ويمثلهم في النص بطل القصة حي الذي اعتمد فطرته السليمة وتأملاته الشخصية ونظره المجرّد، لذلك كان على النص ان يخلق تعدد أصوات ،تعبيراً عن تعدد وجهات النظر، بين الفقه، والفلسفة، والصوفية، فكان صوت الراوي دعوة إلى ترك الصراع، والنأي عن إفساد كل طبقةٍ ،في حال عدم التوافق (٦٦) وقد لخّص ذلك ابن طفيل في نصه عبر توزيع أدوار البطولة ،على شخصيات التمثيل السردي، وصراعها بطريقة رائعة، لأجل تخفيف حدّة الصراع الواقعي في مجتمعه، والركون الى فكرة نقص الانسان، وضرورة عودته الى فطرته السليمة، وهي رسالة إنسانية مجيدة.لقد تمكن حي ،من أن يعي ذاته كـ(شيء) مختلفٍ عن محيطه، وأخذ يميّز بين جسمه وروحه مستثمراً حواسه، واستبطان شعوره لبناء (أناه) الداخلي، فتحوّل من كائنٍ يبني نفسه من خلال العالم، الى كائنٍ يبني العالم ،ويعيد بناءَه سعياً لاكتشاف المجاهيل والغيبيات، وعلى رأسها مصدر الوجود وعلّته، فتمكن من التعرّف على الطبيعة (معارف ابن سينا في الطبيعيات) واستلهام ما وراء الطبيعة (معارف ابن سينا في الالهيات) وصولاً إلى الاستغراق التام ،في المشاهدة والتأمل (نفوساً تنعم بالمشاهدة الدائمة، سعيدة كل السعادة) (٦٧).تجلّت رؤية ابن طفيل في نصه عبر تحقيق جملة من الأمور : (٦٨)

أولاً – التوفيق بين الدين والفلسفة، إذ تمكّن من إثبات الانسجام والتلاحم بين الشريعة والحكمة، فبعد أن مارس دور المعلم والتلميذ مع أبسال، وتبادل الخبرات معه, تبيّن له أن ما توصل إليه بالمشاهدة ،لا يختلف عن المعرفة الإلهية ،التي يؤمنان بها سويةً، وهو ما يميز رؤيتها عن رؤية سلامان ،وأهل جزيرته.

ثانياً – إثبات حقيقة الفطرة ،وإمكانية استثمارها ،في تحقيق الايمان ،عبر بذل جهود التأمل والمجاهدة، مستقلاً عن تأثير المجتمع، واستثمار العزلة ،لتحرير طاقة الوجود الباطني.

ثالثاً – تكريس رؤية العالم ،في الانتقال من الطبيعة الى الثقافة، ومدى إمكانية الذات الإنسانية ،في استثمار التأمل والاستبطان ،والتفكير العميق ،للانتقال من حالة الطبيعة البوهيمية ،والحيوانية ،إلى الثقافة والتحضّر، وإعادة النظر للكون بتعقّل ومعرفة، فقد تجاوز البحث العقلي، وقرنه بالذوق والادراك ،فوق الحسي، وقد صاغ ذلك بأسلوب أدبي، وعباراتٍ مشرقةٍ، ورموزٍ واضحة الدلالة ضمن صياغةٍ قصصيةٍ بارعة.

المبحث الثالث رؤية العالم عند السهروردي (ت ٥٨٧ هـ)

ولد شهاب الدين بن يحيى السهروردي في مدينة سهرورد ،القريبة من زنجان، شمال غرب إيران، ثم درس بأذربيجان، وأصبهان، والاناضول، وقصد الشام ليحوز في مسيرته على الفلسفة المشرقية بأصولها، مُجدِّداً فيها عبر كتابيه (حكمة الاشراق) و (هياكل النور) حتى صارت فلسفته تسمى (فلسفة النور) كما اشتهر بالتصوف، حتى صار مثالاً حياً للتداخل بين الفلسفة العقلانية (المشّائية) وفلسفة التصوّف، فضلاً عن حيازته مصادر الفكر الاشراقي المتعددة (الهرمسية، والافلاطونية، والزرادشتية، والفيثاغورية) ضمن مذهبٍ متكاملٍ ، للتصوف الاشراقي الإسلامي سوّغ إطلاق لقب (شيخ الاشراق) عليه (٦٩).عُرِفَ بذكائه المفرط وقوّة بصيرته، وقد ترك الشرق متوجهاً نحو الشام، فصار مقرّباً من الملك الظاهر غازي بن الملك صلاح الدين، ثم ناظر الفقهاء فكثر تشنيعهم عليه، فعملوا محاضر بكفره ،سيرّوها الى الملك صلاح الدين في دمشق،



للمطالبة بقتله ((ولما بلغ شهاب الدين السهروردي ذلك وايقن انه يُقتل، وليس جهة الى الإفراج عنه، اختار أن يترك في مكانٍ منفردٍ، ويُمنع من الطعام والشراب، الى ان يلقي الله تعالى، ففعل به ذلك)) (٧٠) .كتب السهروردي شعراً صوفياً، وأبدع قصصاً صوفية ،وفلسفية نقية العبارة، كثيفة التضمين القرآني مثل (صفير العنقاء، ولغة النمل ،ورسالة العشق، وأصوات أجنحة جبرائيل) كما أعاد صياغة (حَيّ بن يقظان) لابن سينا، التي لم يكن راضٍ عنها، إذْ وجدها تحكي عما في الأرض، وليس عما هو في سموات الروح، وتنشغل بالقوى الإنسانية ،أكثر مما تشير إلى الحقائق الروحانية، فاستعار لفظة (الغربة) من رسالة سلفه، وشرع بكتابة قصته، باثّاً فيها فلسفته الخاصة ،ورؤيته للعالم ((فأردتُ أن أذكر منها شيئاً في طُرُزِ قصةٍ سميتها أنا الغربة الغربيّة، لبعض إخواننا الكرام)) (٧١).لم تكن أسباب ظهور النزعات الصوفية ،مقتصرةً على العامل الديني فحسب، بل كانت هناك عوامل سياسية، واجتماعية، وثقافية، تبلورت بسبب الفوضى السياسية، والفتن ،والحروب الداخلية ،وما رافقها من قلقٍ روحي، ومظالم اجتماعية، فقد كان هدف الصوفية في وجهها الفلسفي – آنذاك – ينطوي على هدم الجدار الفاصل، بين الله والانسان، عبر معرفة الله مباشرة، من دون وساطة، لكن هذا لم يكن هدفاً لذاته، وانما يكمن الدافع في وجهٍ آخر، يسعى لهدم الجدار الفاصل بين الانسان والانسان، أي بين إرادة الحاكم المطلق (الخليفة) وإرادة الناس المحكومين، وهذا الجدار، الذي يمنح الحاكم تلك الإرادة ،والحصانة الإلهية، يتجلى بالشريعة الفقهية، بوصفها، نظاماً اجتماعياً صلباً ومقدساً، اذ يختفي وراء القناع المثالي للفكر الصوفي، في تلك المرحلة روحاً ثورية، ترفض المستند النظري لإيديولوجيا النظام السياسي، وتتحلّى بالرفض والتحدّي لأكثر من سلطة، لاسيما بعد تفكك التمركز السياسي للدولة ،التي صارت تتقاسم – بالقهر والمساومة – مغانم النظام، على حساب المضطهدين والكادحين، غير ان الملاحظ ان الفكر الصوفي أبدلَ وسائط الأرض الظلمانية، بوسائط أخرى نورانية ،تضمنها عالم الإشراق الروحاني،عبر توظيف مراتب العقول الفلكية والسماوية، بدعوى ،تكريس رمز السعادة في العالم الاشراقي، مقابل رمز الشقاء في عالم الأرض الظلماني، وبالرغم من ذلك ،فقد شكل هذا الرفض والتحدي، في فلسفة السهروردي منطلقاً للواقع الحقيقي لمأساته، وقتله ،بعد محاكمةٍ فقهيةٍ صوريةٍ ،أخفى بها السلطان الحاكم ،وجهه، بقناع الفقهاء المأمورين (٧٢).يمتاز عصر السهروردي بظاهرتين رئيستين : تتمثل الأولى باشتداد الصراع الفلسفي ،منذ انتقال علم الكلام ،من مرحلته الاعتزالية ،إلى نسخته الاشعرية، في القرنين الرابع والخامس، بزعامة الغزالي ،مما جعل الفقهاء المحافظين ،يمثلون الجهاز الداعم لإيديولوجيا الجماعات الحاكمة، وقد رافق ذلك صراعاً فكرياً عنيفاً، اما الثانية، فتتجلى، بأزمة الصراع السياسي والعسكري، فقد كان خطر الغزو الأوروبي والحروب الصليبية متدفقاً من الخارج، مقابل الانشغال بالصراع بين الفاطميين (الشيعة) والأيوبيين (السنة)، الذي ختم بانتصار الدولة الأيوبية وسيطرتها الكاملة على مصر وفلسطين والشام، فاتحاً المجال لصراع جديد مع السلاجقة، وقد نتج عن هاتين الظاهرتين انتفاضات جماهيرية، وأزمات اجتماعية وسياسية وفكرية ،أثّرت بشكل مباشر ،في طرائق التفكير الفلسفي والصوفي ،الذي تولى حمل بذور اليأس، من تغيير الواقع المشحون بأنواع الشقاء، فترك، الثورية الإيجابية، وتحوّل باتجاه السلبية ،الداعية الى الخلاص، والوجود الميتافيزيقي ،لإنقاذ الجماهير المسحوقة ،من الظلم الاجتماعي الذي تعانيه (٧٣).تقوم فلسفة السهروردي الاشراقية على عدّ (النور) مبدءاً لوجود العالم بكامله، فهو يفيض من المصدر الأعلى (نورالانوار) هابطاً ،درجةً درجة، إلى النهاية السفلى، عبر تضاؤل مستوى النور، وصولاً إلى الاضمحلال في المرتبة المظلمة من الوجود الأرضي، كم ان فعلي (الاشراق والمشاهدة)يتحّدان بالوظيفة، ويختلفان بالاتجاه، فللإشراق اتجاه هابط، وللمشاهدة اتجاه صاعد، ولكن كلاهما سيشارك في عملية الايجاد والمعرفة (٧٤) وهو الامر الذي جعله ،يتخذ من الرحلة ،قالباً لصياغة نصه الذي لم يتجاوز (١١) احدى عشرة صفحةً، مخالفاً ابن سينا وابن طفيل في العنوان، ومركزاً على رمزيةٍ شديدةٍ، وكثافةٍ قرآنيةٍ تجعل النص، موجهاً للخاصة من الناس، إذ ليس بوسع العامة قراءته، وتحصيل شيء من معانيه الدقيقة، فالتجربة الصوفية ،عصّية على الوصف، والشرح والتحليل، الا لمن عاشها، كما ان التعبير عنها لا يغني عن التجربة، فهي تتجاوز اللغة، باتجاه الرمز وتكثيف ،الدلالة المستغلقة في معظم الأحيان (٧٥). يستهل السهروردي نصّه بضمير المتكلم ،معبراً عن الراوي المشارك ،بوصفه شخصية رئيسة، تحكي احداثاً شخصيةً ،مرّت بها عن طريق استرجاع التفصيلات ،عبر الذاكرة ((لما سافرتُ مع أخي عاصم، من ديار ما وراء النهر، إلى بلاد المغرب، لنصيد، طائفة من طيور ساحل اللجّة الخضراء، فوقعنا بغتةً ،في القرية الظالم أهلها، أعني مدينة قيروان...)) (٧٦) فالراوي ذكر بدء الرحلة من المشرق باتجاه المغرب، برفقة الأخ عاصم (إشارة إلى العقل والضمير الذي يعصم المرء) بمعنى الخروج من الأرض المعلومة ،الى الجهة المجهولة من العالم الاخر، أما الهدف ،فقد رمز له بالصيد ،وخصَّ الصيد، بطيور اللجة الخضراء، ولا يخفى، ما لدلالة الطير، في الموروث العربي ،من رمزية، تتصل بالوساطة مع السماء، والبعد الغيبي ،ودلالة الطيور على الأرواح، لاسيما عند اقترانها بالماء، والساحل الأخضر، ثم يُحبس الراوي ورفيقه (بسلاسل وأغلال) ويقعان في (غيابة الجب) ثم يستقبلان الهدهد الحامل للرسالة، من الواد الأيمن، في البقعة المباركة من الشجرة ،داعياً لهما



بمخطط السير المفترض، والتضحية بالأهل والزوجة، وركوب السفينة ، والمرور بالجن ، وجماجم عاد وثمود ،ويأجوج ومأجوج، وصولا الى فلك الافلاك ،وجبل طور سيناء، والحيتان الذين هم ((أشباهك، انتم بنو أب واحدٍ، وقع لهم شبيه واقعتك، هم اخوانك)) (٧٧) ثم اللقاء المرتقب (رأيتُ أبانا شيخاً كبيراً) فاشتكى عنده حبس القيروان، في اشارة الى حبس روحه في الجسد، مع القوم الظالمين، فتنبأ له بالرجوع للحبس، ثم الخلاص والصعود إلى الجنّة، ثم تغيّر الحال فسقط الراوي في الهاوية، بين قومٍ ليسوا بمؤمنين، محبوساً في ديار المغرب، لكنه يشعر باللذة والراحة ،التي وصفها بـ(الاحلام الزائلة) لسرعتها، ثم ختم النص بالدعوة الى الله، للنجاة من أسر الطبيعة، والحمد والصلاة.كان أسلوب السهروردي ،مثقلاً بالرمز المكثف ،اكثر من أسلوب ابن سينا في نصه، غير انه مثّل استكمالاً،وتطويراً لقصته حي بن يقظان في بناء الرحلة، والأسلوب القصصي، مع مفارقة واضحة ،تجلّت في ان رحلة ابن سينا ،كانت أرضيةً متشوقةً للعروج، في حين كانت رحلة السهروردي سماويةً خالصةً (٧٨).ذهبت رؤية العالم عند السهروردي إلى رسم ملامح طريق النجاة ،عبر رحلة المشاهدة والكشف ،لتحقيق المعرفة بالاشراق، بعد لقاء مصدر النور، كما قررها في فلسفته، فإنْ كان حي بن يقظان في نظر ابن سينا هو العقل / الانسان، وفي نظر ابن طفيل ،هو الانسان نفسه باحثاً منقباً عن الحقيقة، حتى يصل اليها، فإنّ (حياً) عند السهروردي هو الانسان الرافض للوجود الأرضي ،بعد ان اكتمل عقله، والراحل إلى نور الانوار، لتحقيق المعرفة متصّوفاً، أما السهروردي فقد جعل منه انساناً بلغ به التصوف حدّ المشاهدة، وتحقيق المعرفة فـ(إنسان ابن طفيل أرقى مما وصل إليه إنسان ابن سينا، وإنسان السهروردي أرقى مما وصل اليه ابن طفيل) (٧٩) تلك هي تجليات رؤية السهروردي للعالم.

المبحث الرابع رؤية العالم عند ابن النفيس (ت٦٨٧هـ)

اشتهر علاء الدين علي بن أبي الحرم القرشي المعروف بـ(ابن النفيس) بالطب، أكثر من شهرته بالفقه ،والفلك ،وعلم الكلام، والقضاء ، فقد ولد في دمشق (٦٠٧هـ) ودرس النحو، والفقه، والحديث لكنه كان مولعاً بمصنفات ابن سينا في الطب ،لذلك برع به ،وذاع صيته أيام الدولة الأيوبية، فانتقل الى القاهرة وأصبح رئيساً لأطباء مصر، ليحظى بثقة الحكام ،بوصفه رئيساً للأطباء (لا سيما بعد اكتشافه الدورة الدموية الصغرى) وفقيهاً شافعياً شهيراً (٨٠) لم يبتعد ابن النفيس عن الأدب ،وكتابة الرسائل بأسلوبٍ قصصيٍ، فقد كان يمثل حلقة أخرى من سلسلة اساطين الفلسفة ،وصياغاتهم في (الأدب الرمزي المفلسف) (٨١) مؤكداً روح التواصل التراثي الممتد طيلة التاريخ الثقافي للحضارة العربية الإسلامية، فقد اطلع على (حي بن يقظان) لابن سينا ثم وضع رسالةً في معارضتها بعنوان (فاضل بن ناطق) وعنواناً جانبياً تحتها (الرسالة الكامليّة في السيرة النبوية) ذكر فيها انتصاره لمذهب أهل الإسلام ،وآرائهم في النبوّات والشرائع والبعث والمعاد، وفي ذلك معارضة واضحة لما أشار إليه أسلافه من تحييد دور النبوّة ،ورفع مكانة العقل عند الانسان، فالأمور هنا تأتي بوصفها ،إعادة اعتبار لمقام الفضيلة والنبوّة ،ودور اللغة والشريعة في رفد العقل الإنساني بالكمال ، حيث ((كان يقدّم في صياغته الجديدة لقصة حي بن يقظان، قراءةً خالصةً للتاريخ الإسلامي، ويعبّر عن موقف أهل السنة والجماعة ،بخصوص التاريخ الإسلامي، ودول الإسلام)) (٨٢) وهو موقف يعبّر عن الشكل الرسمي ، الذي يتبناه النظام السياسي للحكم، في الإسلام .لقد ركّز البحث على تسليط الضوء على قصة (فاضل بن ناطق) في رسالة ابن النفيس التي خصص لها (الفن الأول) فقط ، بوصفها تحاكي (حي بن يقظان) وتعارضها ،لما فيها من تشابه بالنشأة والولادة، رغم المسار المختلف في التجربة المعرفية، علماً انه كان قد رتّب رسالته على فنونٍ أربعةٍ، تضمّن الأول منها بيان كيفية تكوّن الانسان المسمّى بـ(كامل) وكيفية تعرّفه على العلوم والنبوّات، وانطوى الثاني على كيفية تعرفه على السيرة النبوّية، والثالث على تعرّفه بالسنن الشرعية ،اما الرابع فقد ختم بتعرّفه على الأهداف ،الواقعة بعد وفاة خاتم الأنبياء .اشتمل الفن الأول على معارضةٍ واضحةٍ لنص (حي بن يقظان) ضمن (١٤) صفحة ،مستهلاً كلامه بالحمد والثناء ، وذكر مفردة (اقتصاص) التي ذكرها ابن سينا قبله ((فإن قصدي في هذه الرسالة اقتصاص ما ذكره فاضل بن ناطق عن الرجل المسمّى بكامل فيما يتعلّق بالسيرة النبوية ، والسنن الشرعية (...) ومُعرضاً عن الإغماض، وموضّحاً للمطالب بقدر الإمكان ..)) (٨٣) فلم يرد ذكر ابن سينا أو غيره تصريحاً ،ولا تلميحاً، كما لم تتم الإشارة الى نصوص السابقين، بل كانت المعارضةُ ذكيةً بمقدار تغيير الاسم الى (فاضل) الحامل لدلالة الفضيلة، و (ناطق) المشبع بدلالات نطق الكلام ،واللغة والأصوات، و (كامل) الشخصية الرئيسة ، والحاملة لدلالة السفر نحو الكمال عبر رحلةٍ أرضيةٍ منطقيةٍ، تتبّع المسار الرسمي للشريعة ،في اقصى تجلياتها ،عبر النصوص الدينية والسنن الإلهية، واتباع التاريخ الرسمي للسيرة النبوية، وهو ما يناسب اطلاق مفردة (توضيح المطالب) التي تعد من مفردات معجم علم الكلام ، والابتعاد عن الغموض، للإشارة الى مغزى الرحلة الدال على صفة التعليمية التثقيفية، بوصفها جوهراً في العمل الأدبي، والتعريض بالأسلوب الرمزي في النصوص



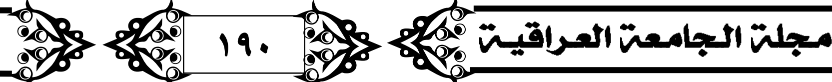
السابقة لأسلافه. وبالوقت ذاته، الإيحاء بإطار (الحديث المروي) عبر ذكر الراوي والسند، وهي من مفردات علوم الحديث والرواية التي برع بها المصنف (٨٤)

اتخذ صاحب النص دور الراوي الأول ،الذي يمثل صوتاً خارجياً ،يوجه الراوي الثاني (فاضل) لتوصيف كيفية تكوّن بطل النص (كامل) ((قال فاضل بن ناطق : إنه اتفق حدوث سيل كبيرٍ في جزيرةٍ معتدلة الهواء)) (٨٥) ثم ذكر صفات هذه الجزيرة مشيراً الى كيفية تكوّن البطل ،بطريقة التوالد الذاتي ((فلذلك كانت هذه الأجزاء مستعدة لأن يتكوّن منها أعضاء إنسان (...) ومن جملتها بدن إنسان)) (٨٦) وفي ذلك رؤية انماز بها صاحب النص، بانحيازه الى فرضية التخلّق الذاتي، مدافعاً عنها بتعليلاتٍ ثلاثة، واضحة البيان، وبأسلوبٍ تعليمي، ثم انتقل الى بيان تعرّف المسمى بـ(كامل) على الأصوات والموجودات، والطعوم، واكتشاف حواسّه بالطريقة ذاتها عند ابن طفيل، كما شابهه بفعل شق بطون الحيوانات ،وتشريحها ،للتعرف على أعضاء الكائنات الحية، وأحوال النبات والكواكب ،وصولاً الى معرفة العلّة الفاعلة لها ((فظهر لكامل إذن ، أن لهذه الموجودات موجداً، واجب الوجود، عالماً بكل شيء)) (٨٧) فالأسلوب والشكل والمضمون ،والمقاطع ،جميعها ،تشير الى نص ابن طفيل، كأنك تقرأ (حي بن يقظان) عنده !!! ثم اتبع المسار ذاته مبدلاً (أبسال) ابن طفيل بمجئ سفينة محمّلة بالناس الى الجزيرة، فتواصل معهم وتعلم لغتهم ، واكل طعامهم المصنوع ، فالسفينة تعد المعادل الموضوعي للنبوّة، ثم سافر مع اهل السفينة الى مدينتهم ، فاستلهم التفكر بالشرائع وكيفية تبليغ الناس العبادة ، وتحسين أحوال العيش والمعاملات، فلا يكون ذلك ألا عبر انسانٍ صادقٍ يتصل بالله ويحمل أمراً معجزاً ((فعلم كامل ان جودةَ عيشة الانسان، إنما تتم بوجود هذا النبي ، فوجودهُ خيرٌ عظيمٌ للإنسان)) (٨٨) وبعد تأكيده أهداف النبوّة ،ووظائفها، أشار الى إعادة تدريج الناس الى سهولة قبول الحق ،عبر وساطة النبي ،والاحتياج إليه ، وتأكيد نبوّة الخاتم وأفضليته .لقد انعطف السرد بالروي مباشرةً عن طريق الراوي الأول / الصوت، مغيّباً الراوي الرسمي الثاني (فاضل) مستلماً مهمة روي النص ،بشكل مباشر (فظهر لكامل / فعلم كامل / اعتقد كامل) وهو ظهور يستدعي، دخول المؤلف، داخل النص ،محطّماً تسلسل الروي ،ومحدثاً توتراً في النص ،انتهى بالتعايش الاجتماعي للبطل مع بيئته الجديدة ،خلافاً لما عليه بطل ابن طفيل الذي اتخذ مع رفيقه أبسال العزلة، بالعودة الى جزيرته الأولى . ان التدرّج الذي اتبعه ابن النفيس في نصّه ، من التفكّر بالوجود ، الى المعرفة العقلية ،اتسم بالوضوح والبساطة ، وسهولة المفردة ، كما اتخذ مراحل تكوينية انتقلت من عبارة (المسمى بكامل) الى اطلاق الاسم المباشر لبطل القصة (كامل) من دون سابقة لفظية، وهي دلالة تشي باتباع الأسلوب التثقيفي التعليمي المتدرّج ،من البسيط الى المركب، فضلاً عن كونه يؤكد جعل اللغة ،شرطاً للمعرفة والنبوّة ،من خلال اجتهاد أصحاب السفينة في تعليمهم البطل ،اللغة ،والاصوات ، للإيحاء بضرورة ان يكون النبي إنساناً ،يخاطب الناس على قدر عقولهم، وهي وظيفة استغنى عنها (حي) ابن طفيل .إن استبدال ابن النفيس ،رؤيته في إدراك العقل للشرائع ، بالصمت عن ذلك، واللجوء الى مناورة أسلوبية ،تثير التساؤلات فقط (هل الخالق مما ينبغي ان يُعبد ويُطاع ؟ وما الطريق الى تعرّف العبادة؟) وانتظاره مجيء خبر الشريعة، عن طريق أصحاب السفينة ،يعد ملمحاً دالاً ،على انتمائه لمنظومة العلم التحصيلي، والدليل النقلي ، فضلاً عن الدليل العقلي الذي أجبره – وهو الطبيب الحاذق – على تأكيد فكرة التوالد الذاتي للبطل ، فحين ينتج عن أشكال الوعي الفعلي، لدى طبقة معينة ،رؤيةً للعالم تصطدم برؤية يتبناها صاحب العمل الادبي ، تعمل على تجسيد رؤية العالم ،لتلك الطبقة ،ومحاولة نقلها من الوعي الفعلي ،الى الوعي الممكن ،فعندها ،يكون العمل ناجحاً ،من الناحية الجمالية ، ومعبّراً عن تماسكٍ ،يحمل رؤى الفردي والجماعي ،منفرداً برؤية منطقية ،ومتماسكة للعالم المحيط (٨٩) وهو ما جعل ابن النفيس ،يقف وسط دائرة معرفية، يميل طرفها الأيمن ،باتجاه الفلسفة ،وتفويض العقل ،من دون وساطة ،متمثلةً بابن سينا، مقابل طرفها الأيسر ، الذي يميل باتجاه الصوفية ،وتفويض الروح بالمشاهدة ،والكشف ،متمثلةً بالسهروردي، ليشكل قلب الدائرة – حسب ادوارد سعيد – قراءةً طباقيّةً *** بوجهين : وجه ابن طفيل، المازج بين رؤية الوجود بالعقل، ومعرفته بالتأمل الروحي، ووجه آخر يتبنّاه ابن النفيس ،المتّجه، نحو إعمال العقل في الوجود، واعمال المعرفة بالدليل العلمي، تلك هي معالم رؤيته للعالم، وموقفه التاريخي، في موافقة الاتجاهات ،والأوضاع المضادة، أو إدانتها .

هوامش البحث :

(١) ينظر : تيارات نقدية محدثة ، اختيار وترجمة وتقديم : د. جابر عصفور : ١٠٥ – ١٠٧ .

(٢) ينظر : م ، ن : ١١١-١١٢ .



(٣) ينظر : النص والمفهوم ، الطائع الحداوي : ١٢١ .

(٤) الاله الخفي ، لوسيان غولدمان ، ترجمة : د. زبيدة القاضي : ٤١ .

(٥) العلوم الإنسانية والفلسفية ، لوسيان غولدمان ، ترجمة : يوسف الانطاكي :٢٠، وينظر ايضاً : علم اجتماع الادب دراسة في المفهوم والمقولات الأساس ، د. حسام حمد جلاب : ٧٧ .

(٦) البنيوية التكوينية والنقد الأدبي : تأليف جماعي ، راجع الترجمة : محمد سبيلا : ٥٧ .

(٧) ينظر : الاله الخفي ، مقدمة المترجم : ١٣ .

(٨) ينظر : النص والمفهوم : ١٢٩ .

(٩) ينظر : في البنيوية التكوينية دراسة في منهج لوسيان غولدمان ، جمال شحيّد : ٥٤ – ٥٦ ، وينظر : الاله الخفي : ٣٨ – ٤٢ .

(١٠) ينظر : الفن القصصي في النثر العربي حتى مطلع القرن الخامس الهجري ، د. ركان الصفدي : ١٥٤ – ١٥٥ .

* تجدر الإشارة الى ان الأستاذ أحمد أمين ذكر في مقدمته رأياً يشير الى أن الهيكل العام للقصة مأخوذ من قصة (الصنم والملك وابنته) وهي احدى الاساطير المنسوجة حول شخصية الاسكندر الأكبر ، كما ذكر سليمان العطار صاحب مقدمة أحمد أمين أن هناك أصلاً يونانياً أو اسبانياً محتملاً للقصة ، ينظر : حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي ، تحقيق وتعليق : احمد أمين ، تقديم : سليمان العطار : ٣ ، ١٣ ، ١٥ .

(١١) حي بن يقظان ، تحقيق : احمد أمين ، المقدمة : ٣ .

** يتضمن الجزء الأول من رسالة (فاضل بن ناطق الرسالة الكاملية) القصة المشابهة لقصة حي بن يقظان، في حين تتضمن بقية الأجزاء (الفنون كما يسميها المصنف) استطرادات في قراءة التاريخ العربي السابق، ينظر : حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ، د. يوسف زيدان : ٨ .

(١٢) النصوص الأربعة ومبدعوها : ٨ .

(١٣) م ، ن : ١٣-١٥ .

(١٤) ينظر: تحقيق : احمد أمين : ٨ – ١٠ .

(١٥) ينظر: عيون الأنباء في طبقات الاطباء ، ابن ابي اصيبعة ، تقديم : سميح الزّين : ٣ – ٢٧ .

(١٦) ينظر: النصوص الأربعة ومبدعوها : ١٤١ .

(١٧) سورة يوسف : آية : ١١١ ، وينظر : ينظر: النصوص الأربعة ومبدعوها : ١٧٠ .

(١٨) النصوص الأربعة ومبدعوها : ٢٥٧ .

(١٩) م ، ن : ٢٧١ .

(٢٠) ينظر : حمّالو الحكاية ، عبدالفتاح كيليطو ، الاعمال الكاملة : ٢٢٩/٤ ، وهذا الرأي يتفق مع رأي سـليمان العطّار في مقدمة تحقيق احمد أمين بقوله ((هذا البعد الاجتماعي ــ كما ذكرنا ــ دفع ابن الطفيل نحو السرد الروائي ، ليخلق لوناً من الرواية الفلسفية قريبة الشبه من الرواية العلمية)) المقدمة : ٦ .

(٢١) ينظر: النصوص الأربعة ومبدعوها : ٤٧ .

(٢٢) ينظر : م ، ن : ٥٤ .

(٢٣) ينظر: م ، ن : ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٥ .

(٢٤) ينظر: م ، ن : ١١٢ .

(٢٥) م ، ن : ١١٢ .

(٢٦) ينظر : م ، ن : ٨٠ ، ١٢٤ .

(٢٧) ينظر: م ، ن : ١٢٠ ، ١٢٩ ، ١٣٢ .

(٢٨) ينظر: م ، ن : ١٢٨ .

(٢٩) م ، ن : ١٢٧ .

(٣٠) كتاب الصناعتين ، أبو هلال العسكري ، تحقيق : علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم : ١٧٣ .
(٣١) ينظر : الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم (مشروع قراءة شعرية) صالح بن رمضان (٨٦ – ٨٧
(٣٢) ينظر : السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي ، فيليب لوجون : ترجمة : عمر حلي : ٤٢ – ٤٤ .
(٣٣) ينظر : (بحث) في استنطاق النص ، حي بن يقظان سيرة ذاتية لابن الطفيل : عبدالله إبراهيم : مجلة فصول ، مجلد (١٣)
(٣٤) ينظر: عيون الانباء في طبقات الأطباء : ٣/٣ – ١٤ ، وينظر : النصوص الأربعة ومبدعوها : ١٩ ، ٤٠ ، ٤٧ .
(٣٥) ينظر: النصوص الأربعة ومبدعوها : ٤٧ – ٥٢ ، وينظر : تحقيق : احمد أمين : المقدمة : ١٣ .
(٣٦) ينظر : النص والمفهوم : ١٣٧ .
(٣٧) ينظر: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، محمد عابد الجابري ، ١٢٤ .
(٣٨) ينظر : نحن والتراث : ١٢٣ – ١٢٤ ، وينظر : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، حسين مروّة ، ج٣ / ١٢٧
(٣٩) النصوص الأربعة ومبدعوها : ٥٤ .
(٤٠) م ، ن : ١٤١ .
(٤١) م ، ن : ١٤٢ .
(٤٢) ينظر : مقدمة أحمد أمين في تحقيقه : ١٦ .
(٤٣) النصوص الأربعة ومبدعوها : ١٤٢ – ١٤٣ .
(٤٤) م ، ن : ١٤٣ .
(٤٥) م ، ن : ١٤٤ .
(٤٦) م ، ن : ١٤٤ .
(٤٧) م ، ن : ١٤٤ – ١٤٥ .
(٤٨) ينظر: تحقيق أحمد أمين : ١٨ .
(٤٩) النصوص الأربعة ومبدعوها : ١٥٣ .
(٥٠) ينظر: معجم الفلاسفة ، اعداد : جورج طرابيشي : ٣٠ – ٣١ ، وينظر : ابن الطفيل قضايا ومواقف ، مدني صالح : ٧ –
(٥١) ينظر : نحن والتراث : ١٦٩ .
(٥٢) ينظر: م ، ن : ١٧٠ .
(٥٣) ينظر: مقدمة أحمد أمين في تحقيقه : ١٣ ، ١٨ ، ٢٦ .
(٥٤) النصوص الأربعة ومبدعوها : ١٥٧ .
(٥٥) م ، ن : ١٧٢ .
(٥٦) م ، ن : ١٧٤ .
(٥٧) م ، ن : ٢٣٢ .
(٥٨) م ، ن : ٢٥٢ .
(٥٩) م ، ن : ٢٥٣ .
(٦٠) ينظر : حمالو الحكاية ٤ / ٢٢٩ ، وينظر : شعرية السيرة الذهنية محاولة تأصيل ، محمد الداهي : ٨٩ – ٩١ .
(٦١) المقابسات ، أبو حيان التوحيدي ، تعليق : د. علي شلق : ١٦٤ .
(٦٢) ينظر : شعرية السيرة الذهنية : ٨٨ .
(٦٣) ينظر : ابن الطفيل قضايا ومواقف : مدني صالح : ٦٤ .
(٦٤) ينظر : حمالو الحكاية : ٤ / ٢٢٨ ، كما تجدر الإشارة الى وجود (والدان) و (والدتان) لحي بن يقظان ، فالاميرة زوجة يقظان ولدته ، والظبية رّبته ، ويقظان أنجبه ،وأبسال علمه الكلام واللغة والشريعة ، ينظر : م ، ن : ٤ / ٢٣١ .
(٦٥) ينظر: نحن والتراث : ١٧٣ – ١٧٥ .

(٦٦) ينظر : مقدمة أحمد أمين : ٩ – ١١ ، وينظر مقدمة سليمان العطار : ٤ – ٧ ، وينظر أيضاً ابن الطفيل قضايا ومواقف

(٦٧) ينظر : نحن والتراث : ١٧٦ – ١٧٨ .

(٦٨) ينظر : شعرية السيرة الذاتية : ١٠٤ ١٠٧ .

(٦٩) ينظر: معجم الفلاسفة : ٣٧٢ ، وينظر : النزعات المادية في الفلسفة العربية : ٣ / ١٤٣.

(٧٠) عيون الأنباء في طبقات الأطباء : ٣ / ٢٧٤ .

(٧١) النصوص الأربعة ومبدعوها : ٢٥٧ ، وينظر : ١٠٨ ، ١١١ .

(٧٢) ينظر : النزعات المادية في الفلسفة العربية : ٣ / ١٢٨ – ١٢٩ ، ١٧٢ – ١٧٤ ، وينظر أيضاً : إسلام المتصوفة ، محمد بن

(٧٣) ينظر : النزعات المادية في الفلسفة العربية : ٣ / ١٤٤ – ١٤٧ .

(٧٤) ينظر : م ، ن : ٣ / ١٤٧ – ١٤٨ .

(٧٥) ينظر : بنية السرد في القصص الصوفي ، المكونات والوظائف والتقنيات ، د. ناهضة ستار : ٣١ .

(٧٦) النصوص الأربعة ومبدعوها : ٢٥٧ .

(٧٧) م ، ن : ٢٦٥ .

(٧٨) ينظر : م ، ن : ١١٥ .

(٧٩) مقدمة أحمد أمين : ٢٩ .

(٨٠) ينظر : تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام ، شمس الدين الذهبي ، تحقيق : عمر عبد السلام تدمري : ٥١ / ٣١٢ – ٣١٣ .

(٨١) ينظر: ابن الطفيل قضايا ومواقف : ٤٧ .

(٨٢) النصوص الأربعة ومبدعوها : ١٣٠ .

(٨٣) م ، ن : ٢٧١ .

(٨٤) ينظر: م ، ن : ١٣٠ – ١٣١ .

(٨٥) م ، ن : ٢٧٢ .

(٨٦) م ، ن : ٢٧٣ .

(٨٧) م ، ن : ٢٧٩ .

(٨٨) م ، ن : ٢٨١ .

(٨٩) ينظر : الاله الخفي : ٤٣ ، وينظر : في البنيوية التكوينية دراسة في منهج لوسيان غولدمان : ٥٦ – ٥٨ .

*** القراءة الطباقية مصطلح أطلقه أدوارد سعيد ، يعني به عدم وجود نصٍ بريء، فجميع النصوص متراكمة من أصوات سابقة واقوال ووجهات نظر ، فيقول ((في قراءة نص ما ، على المرء ان يفتحه لما اندرج فيه ، ولما أقصاه مؤلفه عنه أيضاً .إن كل عملٍ ثقافيٍ هو رؤية للحظةٍ ما ، وعلينا ان نقحم هذه الرؤية تجاورياً ،مع الرؤى التنقيحية المتنوعة التي استثارتها فيما بعد)) الثقافة والامبريالية ، ادوارد سعيد ، ترجمة : كمال أبو ديب : ٢٢ ، وينظر أيضاً : ٢٤ ، ٢٠٨ .

مصادر البحث

- ابن طفيل قضايا ومواقف ، مدني صالح ، دار الرشيد للنشر _ بغداد ، ١٩٨٠م .
- اسلام المتصوفة ، محمد بن الطيّب ، دار الطليعة _ بيروت ٢٠٠٧م .
- الاله الخفي ، لوسيان غولدمان ، ترجمة : د. زبيدة القاضي ، الهيئة العامة السورية للكتاب _دمشق ٢٠١٠م .
- بنية السرد في القصص الصوفي المكونات والوظائف والتقنيات ، د. ناهضة ستار ، اتحاد الكتاب العرب _ دمشق ٢٠٠٣م .
- البنيوية التكوينية والنقد الأدبي ، تأليف جماعي ، راجع الترجمة : محمد سيبيلا ، مؤسسة الأبحاث العربية _ بيروت ١٩٨٤م .
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام ، شمس الدين الذهبي : تحقيق : عمر عبد السلام ، دار الكتاب العربي _ بيروت ١٩٨٧م .
- تيارات نقدية محدثة ، اختيار وترجمة وتقديم : د. جابر عصفور ، المشروع القومي للترجمة ، القاهرة ط(١) ٢٠٠٥م .

- الثقافة والامبريالية ، ادوارد سعيد ، ترجمة كمال أبو ديب ، دار الآداب _ بيروت ط(٤) ٢٠١٤م .
- حمّالو الحكاية ، عبد الفتاح كيليطو ، الاعمال الكاملة ، ج/٤ ، دار توبقال _ الدار البيضاء ٢٠١٥م .
- حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ، د. يوسف زيدان ، دار الأمين _ مصر ، ط(٢) ١٩٩٨ .
- حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي ، تحقيق وتعليق احمد أمين ، تقديم سليمان العطار ، دار المعارف _ القاهرة ٢٠٠٨م .
- الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم ، صالح بن رمضان : دار الفارابي _ بيروت ط(٢) ٢٠٠٧م .
- السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي ، فيليب لوجون ، ترجمة : عمر حلّي ، المركز الثقافي العربي _ بيروت ١٩٩٤م .
- شعرية السيرة الذهنية محاولة تأصيل : محمد الداهي ، دار رؤية _ القاهرة ، ٢٠٠٨ .
- علم اجتماع الادب دراسة في المفهوم والمقولات الأساس ، د. حسام حمد جلاب ، دار نيبور _ العراق ٢٠١٥ م .
- العلوم الإنسانية والفلسفة ، لوسيان غولدمان ، ترجمة : يوسف الانطاكي ، المجلس الأعلى للثقافة والفنون _ القاهرة ١٩٩٦م .
- عيون الانباء في طبقات الأطباء ، ابن أبي أصيبعة ، تقديم : سميح الزّين ، دار الثقافة _ بيروت ، د ، ت
- الفن القصصي في النثر العربي حتى مطلع القرن الخامس الهجري ، ركان الصفدي : الهيئة العامة السورية للكتاب _ دمشق ٢٠١١م .
- في البنيوية التكوينية دراسة في منهج لوسيان غولدمان ، جمال شحيد ، دار التكوين _ دمشق ٢٠١٣م .
- كتاب الصناعتين ، أبو هلال العسكري ، تحقيق : علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، دار احياء الكتب العربية _ بيروت ١٩٥٢م .
- معجم الفلاسفة : اعداد : جورج طرابيشي ، دار الطليعة _ بيروت ط(٣) ٢٠٠٦م .
- المقابسات ، أبو حيان التوحيدي ، تعليق : د. علي شلق ، دار المدى _ بيروت ١٩٨٦م .
- نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية _ بيروت ٢٠٠٦م .
- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، حسين مروّة ، دار الفارابي _ بيروت ، ط(٢) ٢٠٠٨م
- النص والمفهوم ، الطائع الحداوي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ٢٠١٠م .
- (بحث) في استنطاق النص حي بن يقظان سيرة ذاتية لابن طفيل ، عبدالله إبراهيم ، مجلة فصول _ القاهرة ، مجلد : ١٣ ، عدد : ٣ ، ١٩٩٤م .